
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

تأويل التاريخ دراسة فى هرمنيوطيقا بول ريكور

أيمن عبد اللطيف رضوان

تمهيد:

بعد الحديث عن النص والفعل وتأويلهما، لم يعد يبقى فى هذا المثلث التأويلى سوى التاريخ؛ والذى يعتبر آخر الدوائر التأويلية الكبرى، والتى يجتمع بداخلها النص والفعل معا، فإن التاريخ هو نص يجسد فعلا قد مضى وانقضى زمانه، من حيث الحدوث والتدوين وتبقَّى كشاهد على هذا الذى مضى، حاملا بداخله عوالم ممكنة، تحتاج لمن يأتى كى يستخرجها، ويسبر غورها بالتأويل.

ويدور تأويل التاريخ فى إطارين : الأول هو دراسة التاريخ دراسة علمية عن طريق الثابتين اللذين يجولان معنا فى دوائر التأويل عامة عند ريكور - ألا وهما الشرح والفهم- بغية تحليل بوصفه بناء يحتاج إلى التأويل، وأما الإطار الثانى فيدرس التاريخ من خلال علاقته بالقصص والسرد (الحكى)، لاستيعاب التحليلات الممكنة له، والاطلاع على أنواعه المختلفة، وفهم تداخلاته مع النص والفعل.

أولاً: الشرح والفهم فى التاريخ بين جادامر وريكور.

قلنا من قبل أن الشرح والفهم هما الثابتان اللذان يدوران داخل دوائر التأويل بحثا عن الالتحام بين عناصر التأويل؛ والتى إما أهملت فى النظريات السابقة على ريكور، أو تم الأخذ بطرف منها على حساب الآخر، ولكن ريكور وحده هو من استطاع الجمع بين هذين الطرفين فى نسيج واحد، وهو ما تجلى فى الفصول السابقة، وسوف يتضح أيضًا فى هذا الفصل من الدراسة، إلا أننا قد وجدنا علاقة بين تأويل التاريخ عند ريكور ومثيله عند جادامر السابق على ريكور، وكذلك وجدنا جادامر فى مؤلفه الضخم يتحدث عن العلاقة بين الحقيقة والمنهج، وإذا اعتبرنا أن هناكتناصا أو تقاطعا أو حتى تناظرا بين تأويل التاريخ عند ريكور والحوار مع التاريخ عند جادامر، والذى يعد مجمل التأويل عند جادامر، فهناك أيضًا الشرح والفهم عند ريكور، ينظرهما أو يتناص معهما الحقيقة والمنهج عند جادامر، حيث يناقش العلاقة بين المنهج كأداة للضبط العلمى والشرح والتعليل من ناحية، والحقيقة أو الفهم لهذا العالم والمضمون الخبرى الذى يتجلى للذات من خلال العالم بممكناته المختلفة من ناحية أخرى.

هنا فقط ، والآن يمكننا إجراء هذه الدراسة المقارنة والتى ربما تضيء لنا هذه الدائرة الثالثة من دوائر التأويل عند ريكور، عبر تجربة التمرئ فى مرآة التأويل للتاريخ عند

جادامر، كما تساعد على إبراز أوجه الاختلاف الحادث بين تأويلية جادامر وريكور، مما يساعد على إثراء هذه الدراسة، وذلك من خلال دراسة النقاط العامة والخطوط الرئيسة فى الموضوع دون الخوض فى تفصيلات جزئية ربما تؤثر على وحدة الموضوع، وتجليه كبنية كلية جامعة.

أ-نظرية التاريخ (الحوار مع التاريخ).

يرى ريكور أن العلاقات المتبادلة بين النص والفعل أو نظرية النص ونظرية الفعل تؤتى ثمارها دعما فى الحقل الثالث، حقل التاريخ أو نظرية التاريخ وذلك من خلال جدلية الشرح والفهم.

أما جادامر فإن تأويليته تحتوى على مفاهيم ثلاثة رئيسة وهى: الشرح (التفسير) والفهم والحوار. وهذه المفاهيم الثلاثة ترتبط مع بعضها البعض ارتباطًا جدليًّا فى العملية التأويلية، وليس ارتباطًا منهجيًّا تصاعديًّا تترتب فيه خطوة على خطوة سابقة، فإذا كانت التأويلية بوجه عام هى اتجاه فى التفسير، فإن التفسير ذاته لا يكون ممكنا إلا من خلال الفهم والحوار، وإذا كان الفهم لا يمكن أن يتحقق من خلال نزعة منهجية تحاول فيها الذات الاستحواذ على الموضوع، وإخضاعه لقواعد منهجية صارمة، فإنه بالحوار ومع الحوار الذى تتفتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر[1]بهدف الوصول إلى حقائق الأشياء ومعانيها، ومن ثم يحدث هذا مع دوائر التأويل عند جادامر كالتاريخ والفن.

ويرى ريكور أنه ليس من الغريب أن يطرح التاريخ نفس القضايا التى تطرحها نظرية النص ونظرية الفعل، حيث لا ننسى أن هذا التاريخ من ناحية: نوع من أنواع المحكى، ولكنه محكى حقيقى مقارنة بالمحكيات الأسطورية أو المحكيات التخيليةالتى تمثلها الملاحم والمسرحيات والروايات ، ومن ناحية أخرى : لا ننسى أن هذا التاريخ فى النهاية يحيل على أفعال أناس فى الماضى[2].

لقد قام جادامر مستندًا على ما خلفه هيدجر بإقامة حلقة الوصل بين التأويلية من ناحية وعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخى من ناحية أخرى، من خلال دوائر التأويل التى سبق ذكرها، معتمدًا على اللغة التى تتجلى من خلالها الكينونة، ولذلك أكد على الطابع اللغوى للحقيقة الإنسانية، وبذلك أصبحت تأويلية جادامر ممتدة الجذور فى بحث العلاقة

---

1)سعيد توفيق، الهرمينوطيقا والفن عند جادامر تمهيد فى الخبرة الهرمينوطيقية والخبرة الفينومينولوجية، جماليات التلقى والتأويل، أعمال المؤتمر الدولى الأول للنقد الأدبى، أكتوبر 1997، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص157.

2) بول ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة الإنجليزية، ص138.

بين اللغة والكينونة من ناحية،الفهم والتاريخ من ناحية أخرى،وذلك تحقيقا وإظهارًا للوجود والحقيقة[1].

إننظريةالتاريخ عند ريكور تقوم بدراسة المنهج التاريخى؛ والذى يجد نفسه محتويًّا على بعض سمات نظرية التاريخ، وكذلك دراسة الجهود السابقة فى الحقل التاريخى والوقوف على أبرز الجوانب المثمرة، والتى تستفيد منها نظرية التاريخ، وكذلك الوقوف على بعض الإخفاقات والنزعات التى كانت لدى السابقين.

وفى غضون ذلك يمكننا فى نظرية التاريخ أن نعيِّن فى البداية معسكرينمتعارضين يتجابهان بطريقة لا جدلية، وأن نقف على تبلور واضح لتعارض مفارق وجدلى للغاية؛ مصدره إخفاق المواقع الأحادية الجانب[2].

وكذلك نجد عند جادامر دراسة لجهود السابقين عليه واستكمالاً منه لمشروعه التأويلى، فلقد استفاد من المناهج والدراسات السابقة عليه، وانتقد بعض هذه المناهج، ورفض بعد هذه الاتجاهات، على أنه من الملاحظ أن أشد هذه الفلسفات تأثيرا على جادامر هى فلسفة هيدجر، وبخاصة تأويليته الظاهراتية، والتى اتخذها أساسًا يرتكز عليه ويتجاوز فى نفس الوقت من خلاله لا فحسب أسلوب التفكير التقليدى فى الميتافزيقا الغربية، وإنما أيضًا أسلوب التفكير فى التأويلية الموضوعية الكلاسيكية ففى كتاب " الحقيقة والمنهج" نجد إنكارًا لفكرة الحقيقة المطلقة، ولذلك النوع من اليقين الذى نعثر عليه بالمصادفة، ونجد هناك من ناحية أخرى إنكارًا لمصادرة المنهج الذى وفقا له تتأسس الحقيقة على نوع من اليقين الذى لا يقبل الجدل، فالمنهج لدى جادامر ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة، كما أن الحقيقة بدورها ليست مطلقة يقينية مكفولة الضمان من خلال أدوات المنهج، كما لو كانت الحقيقة كنزًا يكون العثور علية مضمونا من خلال خطة مرسومة على نحو ما وقع فى ظن ديكارت، حينما كان يصوغ قواعده لهداية العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم[3].

لقد أشار ريكور كما أسلفنا إلى وجود تيارين مختلفين فى نظرية التاريخ، ففى ناحية الفهم احتج مؤرخو اللغة الفرنسية المضادين للوضعية، أمثال ريمون آرون، وهنرى مارو المتأثرين بعلم الاجتماع الألمانى عند ريكرت، ديلتاى، فيبر، وكذلك بعض مؤرخى اللغة الإنجليزية المتأثرين بكولينجود، شددوا على سمتين من سمات المنهج التاريخى، أولاً:

---

2)مصطفى ناصف، نظرية التأويل، جدة، النادى الأدبى الثقافى، الطبعة الأولى، 2000، ص33.
2) ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة العربية، ص135.
3) سعيد توفيق، مقالات فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2003، ص96.

اعتماده على أفعال بشرية تحكمها مقاصد، تطلعات ومحفزات يتعين فهمها بناءً على اتصال ما، شبيه بذاك الذى نفهم به فى الحياة اليومية مقاصد ومحفزات الغير، وتبعا لذلك فإن التاريخ ليس سوى امتداد لفهم الغير. ثانيًا: بناءً على السمة الأولى نجد السمة الثانية، والتى تؤكد على استحالة الفهم، بخلاف المعرفة الموضوعية لحوادث الطبيعة، دون إشراك ذاتى للمؤرخ نفسه ولذاتيته(1).

رفض جادامر انتهاج طريقة العلم الحديث، والتى تعتمد على الموضوعية وتستبعد الذات التاريخية. إن عملية الفهم والتأويل ليسا مجرد مسألة تخص العلم بل من الواضح أنهما يخصان التجربة الإنسانية للعالم عموما، إن الظاهرة التأويلية ليست أساسًا مشكلة منهج على الإطلاق وهى لا تعنى بمنهج للفهم بوساطته تخضع الظواهر لبحث علمى مثلجميع موضوعات التجربة الأخرى، إنها تعنى ابتداءً ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفى بمطالب النموذج المنهاجى للعلم؛مع أنها تُعنى بالمعرفة والحقيقة أيضًا. إن فهم التراث لا يعنى فهم النصوص فقط، بل تحقيق بصيرة ومعرفة حقائق(2).

والفهم الحقيقى يبدأ فيما يرى جادامرمن واقعة وجودنا فى العالم على نحو لا تنفصل فيه الذاتأو الوعى عن عالمه الذى يحيا فيه، من خلال خبرة أولية سابقة على كل تفكير منهجى، والذى يخلق حالة انفصال بين الذات والموضوع، مما يجعل الذات تكون مستبعدة من عالمها أو تنظر إليه من الخارج.

لقد توصل ريكور إلى وجود تشابه فى العقبات والالتباسات لأى نظرية فهم خالصة، ومنها بالفعل نظرية التاريخ، ووجد أن الصعوبة فى نظرية التاريخ تكمن فى إقحام اللحظة النقدية فى نظرية قائمة على الانتقال المباشر فى حياة نفسية غريبة، أى فى إقحام الوساطة فى علاقة الاتحاد المباشر بحياة أخرى، والحال أن إجراءات الشرح التى تتم داخل التاريخ العلمى تتعلق باللحظة النقدية، نلاحظ جميعا أن التاريخ عندما نتوقف فيه عن الفهم مباشرة، ونبدأ فى إعادة بناء سلسلة المسبقات حسب التشكلات المختلفة للمحفزات والأسباب التى يتعلل بها فاعلو التاريخ، وتظهر الصعوبة بالنسبة لنظرية المعرفة فى إبراز كيف ينضاف الشرح ويتطابق، أو يحل محل الفهم المباشر لمجرى التاريخ الماضى(3).

لم نبرح بعد نطاق الفهم لدى كلٍّ من جادامر وريكور، ومازلنا مع جادامر الذى يبحث عن الفهم، ويناقش أهمية المنهج، المنهج الملائم لكل فرع من فروع المعرفة، إن الظواهر

1) بول ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة الإنجليزية، ص139.
2)جادامر، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ص27.
3) ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة العربية، ص136.

أو النتاجات الروحية للتراث والتاريخ والفنلا تخضع للمنهج بالمعنى المتعارف عليه فى العلوم الطبيعية، وذلك لأن هذه الدوائر هى فى الأصل معطاة لنا فى عالم خبرتنا المباشرة، بطريقة سابقة على المنهج والفكر التصورى، أى من خلال معرفة سابقة على المعرفة التصويرية، ولذلك فإننا ينبغى أن نفهمها من خلال خبرتنا المباشرة بها، وذلك باعتبارها تنتمى إلى سياق عالمنا الذى نحيا فيه، وإذا لم نستخدم الأدوات المناسبة، فإننا نقع تحت أسر الحجب، أقصد على سبيل المثال أننا لو استخدمنا مناهج العلوم وأسلوب المعرفة التصورية هاته، فإن هذه المناهج وهذه الأساليب المعرفية سوف تقوم هى نفسها بحجب عالم الأشياء عنا، ذلك العالم الذى نوجد فيه على نحو أليف أو الذى نشعر فيه بالألفة "Being at home in the World"فالفن والتاريخ- شأن الطبيعة- لم يعودا ينتميان إلى عالم الأشياء الواضحة أو المفهومة بذاتها[1].

ولا ننسى فى هذا الموضع، أن نذكر أن مفهوم جادامر عن الفهم المتحقق لأشياء العالم، لا يتم إلا عند الشعور بالألفة فى العالم بجوار أشياء هذا العالم، ومحاولة الانصات لهذه الأشياء حتى تتجلى للوعى فيحدث الفهم، هى فكرة وثيقة الصلة بما نجده فى كتابات هسرل المتأخرة عن " عالم الحياة المعيش" Life World. وكذلك بمفهوم هيدجر عن الوجود الإنسانى بوصفه " وجودًا فى العالم" being in the worldفالعالم فى هذه المفاهيم الثلاثة، هو عالم سابق على العالم الذى يصوره لنا العلم الحديث بمناهجه المعروفة. إنه عالم الخبرة المعيشة الذى نفهمه من خلال خبرة مباشرة سابقة على التصورات المجردة والأطر النظرية والقوالب المنهجية، وهو التوجه العام الذى تنطلق منه التأويلية الجادامرية فى فهمها للعالم، والذى تسعى من خلاله إلى تسكين الإنسان فى عالمه وتجاوز اغترابه[2].أما ريكور فقد حاول توضيح فكرة الشرح وتطبيقه على التاريخ وفقا لما هو سائد فى علوم الطبيعة، يقول ريكور" سنحاول الانطلاق إذن من قطب الشرح وبنائه فى التاريخ ، على نموذج الشرح فى علوم الطبيعة، مع احتمال ألا تنضم أبدا إلى العمل الأصيل والخاص بالمؤرخ، وأن نفرض عليه مخططا اصطناعيًّالايقنع إلا الإبستمولوجى"[3].

لقد طبقت مدرسة اللغة الإنجليزية التحليلية، ما ذكره ريكور من استخدام لنموذج الشرح فى العلوم الطبيعية على الدراسات التاريخية، تأثرًا بالمقال الشهيرلكارل هامبل""The Function of general Laws in history والذى ظهر عام 1942

1) سعيد توفيق، مقالات فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص98.
2)سعيد توفيق، الهرمينوطيقا والفن عند جادامر، ص154.
3)ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة الإنجليزية، ص140.

وأدى إلى كثير من الجدل، حتى إن كثير ممن أتوا بعده علقوا عليه ما بين مؤيد ومعارض، مما أدى إلى ظهور العديد من الدراسات المتأثرة به، ويرى كارل هامبل فى أطروحته أن الشرح التاريخى لا خصوصية له، ولا أصالة فيه، فهو يتبع نفس طريقة شرح الحدث الفيزيقى، مثل الحدث الجيولوجى الناتج عن جرف ثلجى أو ثوران بركانى ما.

فى كل هذه الحالات نستنبط حدثا، من نوعين من المقدمات المنطقية: تنطوى أولهما على وصف الظروف الابتدائية والأحداث السابقة، الحالات، السياقات، وغيرها، وثانيهما على منطوق قانون عام ما، وهذا القانون العام هو ما يؤسس الشرح.

وإذا تبدى أن التاريخ يتأرجح بين علم حقيقى وشرح شعبى، فذلك لأن القوانين غير المصوغة فى الأغلب، والتى تزعنها برهنته هى بذاتها ضوابط مستوى متغير بالنظر إلى الجدلية العلمية، حيث إنها فى الغالب تكون أقوالا، حكمة شعبية، أحكاما أو ادعاءات خرافية، كرسالة الزعيم، إلخ، أو قوانين نفسية لم تفحص جيدا وغيرها، على أنه من الملاحظ دائما أن ثمة التقاء لنوعين من المنطوقات: ظروف ابتدائية فريدة، وافتراضات كونية(مزعومة أو مثبتة). وفى النهاية يكمن كل الضعف العلمى للتاريخ إذن فى الضعف الإبستمولوجى للقوانين العامة المزعزمة أو الجائزة ضمنا[1].

نستطيع أن نقول إن جادامر سعى من خلال تأويليته إلى إزالة الاغتراب الذى يشعر به الفرد، نتيجة المناهج الحديثة التى سبق وأشرنا لها، وأيضا نتيجة الاختلاف الثقافى بيننا وبين تراثنا (التاريخ والفن)، ولذلك فى سعيه لتحقيق الفهم وإزالة هذا الاغتراب المزدوج، لجأ جادامر إلى سقراط وطريقته فى التعامل مع القضايا التى تعرض لها بالحوار، فبالحوار تنال الحقيقةوليس بفضل منهج صارم متسلط، فحتى المناهج نفسها تدين للحوار أو المساءلة، فالمنهج يقودويوجه ويضبط، والحوار لا يخضع لأى من هذه الاعتبارات، الحوار يخضع للسؤال المنبثق من المادة التى نتحدث عنها[2].

وإذا كان الحوار هو الوسيلة للوصول للحقيقة التى تؤدى إلى الفهم والتفسير، فهنا نلاحظ فكرة أساسية تكشف عنها التأويلية الجادامرية ألا وهى نهائية الفهم الإنسانى، وأن هذا الفهم لا يبلغ حد اليقين والاكتمال، فالفهم يبقى دائما فهما مفتوحا أو تحسينا متواصلالمعرفتنا بالعالم. ولذلك فالفهم الإنسانى يبدأ بما يكون مفسرًا من قبل وينتهى

---

1) C.G.Hempel, "the function of General laws in history", The Journal of philosophy,n39,1942,p.35.وأعيد نشر هذه المقالة فى:
P.Gardiner, "theories of history" New York,thefree press, 1959, p.344-356.
2) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص104.

بالتفسيرات التى تبقى دائما منفتحة على تفسيرات تالية- وهنا لاحظ التشابه الشديد بين جادامر وريكور، حيث يأتى ريكور بعد جادامر يتفق معه على أن التأويل أفق مفتوح لا ينتهى يبدأ بتفسيرات كانت قائمة، ثم يصل إلى تفسيرات أو تأويلات جديدة حسب أفق وعصر المؤول، وهكذا دواليك- وهذا فى النهاية يرجع على وجه التحديد إلى أن الفهم الإنسانى يكون محكوما تاريخيًّا، وهو بذلك يكون ويبقى متناهيًا[1].

ومن هنا يتبين لنا أن تناهى الفهم الإنسانى يتجلى من خلال تعدد التأويلات التى تؤدى إلى تفسيرات مختلفة، وتواصلها تبعا لتنوع السياق الثقافى التاريخى الذى يوجد فيه المؤول (المفسر).

ولهذا تتخلى التأويلية كما أسلفنا عن نشدان اليقين أو الكمال فى التفسير، والذى نجده فى كثير من المشروعات الفلسفية. وإذا كان الفهم يبدأ وينتهى بالتفسيرات، والتى تتم من خلال عمليات التأويل المختلفة، فإنه –أى الفهم- يمثل موضوع التأويل (التفسير) وغايته، وهنا تبزغ إلى الأذهان الأسئلة المتعلقة بموضوعات الفهم، والتى تحتاج إلى تأويلات حتى نصل فى النهاية إلى التفسيرات المطلوبة حول هذه الموضوعات.

والآن دعونا نتساءل : تفسير ماذا؟ وفهم ماذا؟

والإجابة هى: كل شىء، وأى شىء، فالتفسير وهو غاية النشاط التأويلى يمتد إلى أى موضوع قابل للفهم أو التعقل، وهذا هو معنى عمومية المشكلة التأويلية كما يفهمها جادامر[2].

وهنا يتضح لنا مدى الاتساع الذى وصلت إليه التأويلية، بعد أن كانت موضوعاتها محددة محصورة فى تفسير وإزالة الالتباس الموجود فى نصوص القانون، ثم محاولة الإيضاح لنصوص الكتاب المقدس، وانتهت إلى تفسير كل شىء وأى شىء كما سبق وأشرنا، يقول جادامر عن ذلك " وهكذا فإن المجال التأويلى ذاته لا يمكن أن يبقى محدودًا فى نطاق العلوم التأويلية الخاصة بالفن والتاريخ، ولا حتى فى نطاق التعامل مع النصوص، ولا كذلك فى مجال خبرة الفن ذاتها بالتبعية. فعمومية المشكلة التأويلية، والتى أدركها شليرماخر من قبل- هى مسألة تتعلق بكل ما يكون قابلاً للتعقل- أى بأى شئ، وكل شئ، ويمكن للموجودات البشرية أن تسعى للوصول إلى اتفاق عليه، وحيثما يبدو أن الوصول إلى تفاهم (verständigung)understanding أمر مستحيل، بسبب

---

3) Wright, Kathleen (ed), Festivals of Interpretation, 1990, p.2.

2)سعيد توفيق، مقالات فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص100.

كوننا نتحدث لغات مختلفة، فإن ذلك يعنى أن التأويلية لم تنته من مهمتها بعد. وهنا تفرضالمهمة التأويلية ذاتها بكل جديتها، أعنى باعتبارها مهمة لإيجاد لغة مشتركة[1].

إن ريكور وهو يبحث فى الشرح فى تأويل التاريخ (نظرية التاريخ) وبعد تعرضه لمجهودات هامبل، وجد أن مناقشته لقضية الشرح يجب أن تبرز الصعوبات المعاكسة لصعوبات نظرية الفهم، فإن نظرية الفهم فيما يرى ريكور توضح بصعوبة التقهقر النقدىالذى حدث للشرح التاريخى، وذلك مقارنة مع الفهم العادى للفعل البشرى، فإن النموذج الهامبلى يوضح بصعوبة بالغة عمل المؤرخ الفعلى، حيث اتضح أن المؤرخ ليس فى مستوى إشباع مثله الأعلى الإبستمولوجى، لقد كان هامبل فيما يرى ريكور يعترف فى مقاله سالف الذكر بأن على التاريخ أن يكتفى فى الأغلب بشرح إجمالى، أى بنظرة إجمالية شارحة، وبأنه يتعين على أى وظيفة شارحة دقيقة دوما أن تتمم، تمحص وأن ترتفع إلى أعلى درجة من العلمية، وعلى الرغم من هذا الالتزام يبقى التاريخ بالنسبة لهامبل يفرض نموذجًا إبستمولوجيًّا لا يصدر عن ممارسته الخاصة[2].

بعد هذه الإخفاقات فى تناول الشرح فى التاريخ، ووجود أشياء شاذة عن النموذج الخالص، يرى ريكور أنه لابد من تناول القضية تناولاً جديدًا، بمجهودات جديدة يتم فيها فصل الفهم عن الشرح جدليا بدلاً من وجودهما فى حالة تعارض قطبية متباعدة.

ويقترح ريكور من أجل ذلك اعتبار أن الفهم التاريخى الذى يتطعم به الشرح يراهن على قدرة خاصة، هى قدرة متابعة حكاية ما مروية، وهنا نجد أن بين الرواية (الحكاية) و متابعتها علاقات متبادلة تجدد لعبة كلام ما أصلية تماما، وكذلك تقع هذه العلاقات داخل مفهوم المحكى، ويريد ريكور أن يضيف لهذه العلاقات سمات جديدة تسمح نظرية التاريخ بإدراكها وتطويرها، فإن متابعة حكاية ما فيما يرى ريكور هو فى الواقع فهم متوالية من الأفعال، الأفكار والأحاسيس التى تمثل فى لحظة واحدة : توجيها معينا ومفاجآت، وهكذا لن يبن التاريخ مستنتجًا أو متكهنًا به، ومن هنا يجب علينا اتباع مجرى الأحداث ويجب على الحكاية أن تكون ذات رابط، مما يؤدى لإمكان الاستنتاج، على أن تكون هذه النتائج مقبولة، يقول ريكور هكذا يوجد فى كل حكاية مروية، رابط اطراد منطقى وفريد تماما، مادام على النتيجة أن تكون جائزة ومستساغة فى آن واحد[3].

---

2)Gadamer, philosophical Apprenticeships, trans. Robert R.Sulivan(Cambridge: Massachusetts,1985, p.180.

2) ريكور، من النص إلى الفعل، ص137.
3) المصدر السابق، ص138.

لقد لاحظنا من خلال ما سبق أن مفهوم الفهم عند جادامر لا يقوم وحده، بل تحضر معه وإلى جانبه مفاهيم أخرى كالحوار، والذى يؤدى للفهم حتى نصل إلى التأويل والتفسير الذى يزيل الغربة تجاه الموضوع، ويساعد على ظهور الحقيقة، ويتحقق التأويل بمرتكزات نظرية تعززها العلاقة التى تقوم بينها أثناء المقاربة التأويلية، وقد تبين أن تلك العلاقة ليست بتراتبية وإنما هى جدلية حوارية.

إن إدراك جادامر لتناهى الفهم الإنسانى، جعله يدعو إلى الوعى بضرورة التخلى عن التطلع لليقين والكمال فى الفهم- وكذلك فى الأدوات التى نستعين بها لمحاولة دراسة الموضوعات المختلفة- والتفسير الذى نجده فى بعض المشروعات الفلسفية التى تريد أن تقدم لنا تفسيرًا كليًّا ونهائيًّا مطلقًا يستوعب كل شىء. ومن هنا تأتى أهمية الحوار، الذى يستطيع أن يتجاوز مثل هذه المواقف فى عملية الفهم والتفسير، ولهذا تقول كاثلين رايت " على الرغم من أن الفهم الإنسانى يبدأ وينتهى بالتفسيرات، فإن ما يبقى بلا نهاية عند جادامر إنما هو الحوار الذى يحل محل هذه المشروعات وغيرها، التى تهدف إلى تجاوز تناهى الفهم الإنسانى"[(1)]،وبجانب هذا فإن الحوار يعمل فى نفس الوقت على تأمين الفهم الإنسانى ضد التورط فى نزعة نسبية ساذجة، حيث يتكفل -أى الحوار- بإيجاد نوع من المشروعية لأحكامنا وتصوراتنا المسبقة التى تتأسس عليها عمليتى الفهم والتفسير؛فإن خطأ أو إخفاقا اعتقاديايستلزم دائما وجود شخص آخر كى يظهره لى وطالما عرفنا أن ذواتنا متناهية ومتمركزة تاريخيًّا، فإن الوعى التأويلى يتم استدعاؤه لينفتح على الحوار والنقد. فمن خلال وسيط الاتصال يمكن تحقيق اختبار لتصوراتنا المسبقة[(2)].

وهذه من القضايا الشائكة، والتى تتعرض لها كل الفلسفات التى تجعل من الفرد أو من الوعى الفردى الأساس الذى تنطلق منه عملية الإدراك والفهم لموضوعات العالم، ولذلك لجأ جادامر وكذلك ريكور لعمليات الحوار والجدل، وذلك للتغلب على فكرة النسبية وعدم السقوط فيها، وحتى لا تصبح فلسفاتهم واتجاهاتهم الفكرية ذاتية قاصرة أو دوجماطيقية مقيتة،ويمكن القول بأن أنصار التأويلية المعاصرة بوجه عام متفقون على أهمية الحوار، وذلك فى البحث عن الموضوعية والحقيقة، بشرط أن نعى دائما أن الموضوعية والحقيقة

---

3) Wright, Kathleen, Festivals of Interpretation, p.20.

4)Grondin , Jean " Hermenutics and Relativism": in Festivals of InterpretationEssayson Hans Georg Gadamer'work, state university of New York press, 1990, p. 57.

هنا تعنى أن الحوار سوف يفضى بنا إلى نقطة نهائية وكليةتتيح لنا الهروب من تناهينا، وإنما هو يتيح لنا فحسب فهمًا أفضل لما نحاول تفسيره[1].

وعلى هذا فإن التأويلية تعالج مجالات خصبة للخبرة، باعتبارها تمثل نموذجًا يتم من خلاله تحقيق مفهوم التواصل التاريخى، والذى يجعل التراث مألوفا بالنسبة لنا وحاضرًا فى عالمنا، ويتم ذلك عبر جلب أفق موضوع غير مفهوم بالنسبة لنا للاندماج فى عالمنا الذى نحيا فيه، وهذه المهمة التى تشغل اهتمام التأويلية الجادامرية هى ما يسميه جادامر التحام الآفاقFusion of horizon ، وهو ما سوف نتكلم عنه بصورة أكبر فى الصفحات التالية.

إذا كان مصطلح الفهم يشكل معبرًا أساسيًّا لولوج عالم جادامر التأويلى،ومفتاحا رئيسا لروءيته التأويلية- معتمدا على الحوار- فإن الفهم مرتبط (بالأفق التاريخى) للمؤلف، والمتلقى والنص، أيًّا كان هذا المؤلف، المتلقى والنص. ولذلك فهناك اندماج لأفق التوقع وأفق التجربة، اللذان يتواجهان باستمرار، ويعد اندماج الآفاق مفتاحا جوهريًّا فى فعل الفهم، وعليه يعتبر مصطلح الفهم ضمن المصطلحات الذائعة لجادامر،واندماجا للأفق الفردى مع الأفق التاريخى[2].

إن ارتباط الفهم بالأفق التاريخى عند جادامر، لا يعنى ذلك الارتباط بالنصوص التراثية فقط، بل يعتبر التاريخ دائم الحضور وخلفية لا مناص منها، ويعد حضوره ضروريًّا سواء أكان النص جزءا من ماضى أو حاضر المتلقى، إن أى جهد تأويلى صحيح ضرورى له أن يراعى تاريخيته الملازمة له، وإننا نحصل على تأويل صحيح عندما نتناول دور التاريخ فى عملية الفهم نفسها. ومن ثم يعد التراث (التاريخ) هو مفصل العملية التأويلية، وهو وجه العملة الآخر تحت قاعدة إن كل ما يدخل دون طائلة قبل النص هو تاريخ بالقوة وله حضور بين ثنايا أى نص، عبر سياق ضمنى يصله المتلقى فى فهمه وتفسيره ، وعلى هذا فإن الفهم مرتبط بشكل وثيق بمفهوم الأفق ومفهوم التاريخ، فالأول متصل بالمتلقى والمؤلف، والثانى مرتبط بالخلفية التاريخية، والتى تساعد على تلقى النصوص ضمن إطارها الضمنى أو المعلن، وهكذا فإن بنية الفهم التى يصفها جادامر لا يمكن أن تنفصل عن ما قبل الفهم[3].

لقد كانت مناقشة ريكور لمفهوم الشرح فى التاريخ هى التى أطلعته على المشكلات التى يرى أنها تحول دون وضع أساس جيد لعملية الشرح والتى تساعد على الفهم أيضا،

1)سعيد توفيق، مقالات فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص107.
2)سعيد توفيق، الخبرة الجمالية دراسة فى فلسفة الجمال الظاهراتية، ص132.
3)شكير فيلالة، الفهم وانصهار الأفق التاريخى، ص4.

توصل ريكور إلى أن الأساس هو الأهم فبدونه لن يكون هناك لا سر، ولا حكاية، ولا قصة، ولا تاريخ، فالقارئ لا يولى اهتمامه إلى القوانين المضمرة زعمًا، بل إلى المجرى الذى أخذته هذه الحكاية أو القصة، فمتابعة الحكاية نشاط خاص به، أو عن طريقه نتوقع باستمرار مجرى لاحقا ونتيجة ما، وتصحح قياسا حدوساتنا إلى أن تتطابق مع النتيجة الحقيقية، عندها نقول إننا قد فهمنا[1].

يرى ريكور أن نقطة الانطلاق فى الفهم السابقة والتى بها يؤسس لعمليات الفهم فى تأويل التاريخ، تختلف عن تلك التى تقترحها نظريات التقمص التى تهمل بعامة خصوصية العنصر السردى فى الحكاية المروية، ولهذا فإن النظرية التى تسند الفهم إلى العنصر السردى، تسمح بتوضيح أحسن للعبور من الفهم إلى الشرح.

وإذا كان الشرح يبدو كتعنيف أو تشديد للفهم، المفهوم كضم مباشر لمقاصد الغير، فإنه يأتى بشكل طبيعى لتمديد الفهم، المفهوم كتحريك للقدرة على متابعة محكى ما. ذلك أنه قلما يشرح المحكى ذاته.

ومن هنا نلمس أن جادامر يبحث عن موضوعية العمل المراد تأويله، وكذلك تجربته الوجودية التى تتكشف عند الالتقاء به من خلال خبرة ووعى المؤوِّل أو المتلقى لهذا العمل أو ذاك، كما ينبهنا جادامر من مخاطر الافتراض بأننا حيث نقرأ النصوص التاريخية بطريقة موضوعية أننا نميل إلى الاعتقاد بأن موقعنا كقراء ومؤولين ثابت وواضح، وأن أى خلل يرجع سببه إما إلى النص أو إلى عمليات الفهم وليس إلينا، فإننا نعيش ونقرأ داخل اضطرابات التاريخ، وإن موقعنا الحالى لم يعد يحمل افتراضات مطلقة أو موضوعية أكثر من أى موقع آخر، فإننا لسنا كقراء ومؤلين أسوأ أو أفضل من الأوائل، إذ لدينا مثلهم قوة وضعف، نقاط ذكاء وسذاجة، من هنا فكل فهم للتاريخ هو أيضا تاريخى، وإن تأويلاتنا هى نفسها أيضا جزر من تيار التاريخ نفسه. ومن هنا فإننا لا يمكننا الحصول على رؤى مميزة[2].

كما يربط جادامر اللغة بالحوار فى عملية التأويل، فيعتبر أن كل ما يمكن فهمه يأتيه من اللغة، أو هو لغة. غير أن هذه اللغة ليست لغة المنطق الإسنادى التى أفضى إليها الفكر الفلسفى الغربى، فاللغة ينبغى ألا تستغرقها مقولات الإسناد بين المبتدإ

1) ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة العربية، ص138.
2)دايفيد جاسبر، مقدمة فى الهرمينوطيقا، ترجمة : وجيه قنصو، بيروت، الدار العربية للعلوم أو الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص151.

والخبروصفا للوجود، إذ إن اللغة تتجاوز بطاقتها حدود القضايا المنطوقة، والوجود يتجاوز برحابته حدود اللغة الواصفة[1].

فإذا كان الفهم شكلاً من أشكال الحوار دائما: فهو حدث اللغة الذى يحدث فيه الاتصال. أما الفهم التأويلى فهو ظاهرة اللغة بالمعنى الأوسع، والذى يحضر فيه التراث ذاته بوصفه "لغة" بالمعنى الواسع، ولذلك فإن تأويل هذه الموضوعات أو النصوص يعنى الدخول معها فى حوار، ويتصف الفهم هنا بما يسميه جادامر ب" التلسين" أو اللسانية، وبهذا تبتعد نظرية أو تأويلية جادامر عن التأويليات السابقة من خلال تحاشى ضرورة إيجاد جسر للفجوة بين الماضى والحاضر، أى بينالمؤوَّل والمؤوِّل[2].

وفى الختام فإن ريكور يوضح أن نظرية التاريخ يجرى عليها ما يجرى على النص والفعل من حيث العلاقة الجدلية بين الشرح والفهم، ولذلك فإنه يقول" هذه هى لعبة الفهم والشرح المتناوبة فى التاريخ، ولا تختلف هذه اللعبة فى الأصل عن تلك التى كانت نظرية النص ونظرية الفعل قد سمحتا لنا مسبقا بإدراكها، لا تعتبر النتيجة مرة أخرى مدهشة فى النطاق الذى ينظم فيه التاريخ نظرية النص ونظرية الفعل، فى نظرية محكى حقيقى عن أفعال أناس فى الماضى"[3].

وهنا نلمس التشابه والتماسك فى تأويلية ريكور فهو يتحدث عن دوائر التأويل مجتمعة أو على حدة بنفس(تأويل)المنهج ويسير فيهم بنفس الفكر.

أما جادامر فإنه يرى أن تأويليته هى تأويلية الاعتراف بتاريخية الوعى الإنسانى، لانغلال المعانى فى صلب الانتماء إلى التراث، وإن محاولة الفهم التى يقوم بها – فى أحضان تراث الفهم- تتقدم على الإنسان وتحتضنه وتكسبه القدرة على التبصر فى حقائق الأشياء والكائنات، كما أن هذه التأويلية لا تدعى العصمة والشموليةكما أسلفنا القول، فإن جادامر لم يزل يصر على رفضه لكل مسعى فكرى يدعى اكتساب الجدارة الموضوعية المطلقة[4].

وفى الختام لا شك أن تأويلية جادامر قد أسهمت إسهامًا بيِّنًا فى ترقى التصور الفلسفى لعملية التأويل، فالإصرار على ضرورة التحاور بين المؤوِّل والتراث بدوائره- والتى منها وعلى رأسها التاريخ- وإبراز منافع التوفيق الإبداعى من أفق المؤوِّل وأفق

---

1) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص147.
2)ديفيد كوزنز، الحلقة النقدية "الأدب والتاريخ والهرمينوطيفا الفلسفية"، ترجمة ، خالدة حامد ، القاهرة ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1 ، 2005 ، ص95.
3) بول ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة العربية، ص139.
4)مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص150.

المؤوَّل، وإظهار أثر الفعل التاريخى الذى تنشئه قدرة الموضوع على استثارة التأويلات فى مجرى الزمن، والتثبت من خصوبة التصورات السابقة التى يحملها المؤوِّل إلى الموضوع، أكسب التأويل طاقات جديدة على الولوج إلى معانى المنتج الثقافى فى جميع حقول التعبير الإنسانى[1].

ب - إشكالية الحاضر التاريخى(الوسيط التاريخى بوصفه نموذجا للحاضر).

يترقب قارئ النص التاريخى من المؤرخ أن يقترح عليه سردًا حقيقيًّا لا خياليًّا. فكيف يمكن لكتابة التاريخ وإلى أى حد أن تشترفهذا الميثاق الضمنى للقراءة، من هنا تأتى مسألة تمثل الماضى فى التاريخ من خلال الحاضر أو مشكلة الحاضر التاريخى، إن المشكلة فى نظر ريكور لا تبدأ مع التاريخ ولكن تبدأ مع الذاكرة، يقول ريكور "فى نظرى لا يبدأ المشكل مع التاريخ، بل مع الذاكرة . وإذا كنت أدافع هنا عن أسبقية مسألة التمثل الذاكرى بالمقارنة مع تمثل الماضى فى التاريخ، فإننى لا أقف إلى جانب محامى الذاكرة ضد محامى التاريخ، بل يكمن السبب فى أن مشكل الحاضر التاريخى همٌّ للمؤرخ، يتموضع منذ مدة على مستوى الذاكرة، على هذا يكون التاريخ وريثالمشكل يطرح على مستوى الذاكرة والنسيان"[2]، ويرى ريكور أن القديس أوغسطين ليس أول من قام بصياغة هذا المشكل الصعب للحاضر التاريخى أو تمثل الماضى فى التاريخ، على الرغم من دوره الذى لا ينكر، إلا أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تنبَّها للمفارقة التى يحتويها مفهوم أشياء الماضى.

يحاول ريكور من خلال هذا القسم من الدراسة تناول موضوع مكان ودلالة الحاضر التاريخى فى معمار الزمن، من خلال شقين، الجانب النظرى: الذى يناقش الموضوع على مستوى التأمل العقلى، والشق الآخر، وهو الجانب العملى: الذى يدرس علاقة الفعل وامتداداته الأخلاقية والسياسية مع هذا الحاضر.

ويؤكد ريكور أنه من أجل إيمانه بأهمية التنظير والمناقشة والمساهمة فى التفكير الفلسفى، فإنه يحيل أو يرد هذا الجانب العملى أو التطبيق إلى الجانب النظرى حيث التفكير.

---

1)المصدر السابق، ص152.

2) بول ريكور، كتابة التاريخ وتمثل الماضى، ترجمة : محمد حبيدة، مدارات فلسفية، العدد6، الجمعية الفلسفية المغربية، ص1

Http://philosophiemaroc.org/madarat06.htm.

يقول ريكور فى ذلك " حتى أؤكد على رد التطبيق على النظر وعوائقه، أطلقت مصطلح "Initiative" (المبادرة) كعنوان للدراسة: يقوم على الحاضر الحى، الفعال والعملى الذى يرد أو يحيل إلى الحاضر المشاهد، الملاحظ المتأمل والمفكر فيه.

أما جادامر فإنه فى معرض حديثه عن الموضوعات المختلفة بوصفها وسطًا تاريخيا يربط بين الماضى والحاضر، ويعد من ناحية أخرى نموذجًا لهذا الحاضر، فإنه يوجه النظر إلى البحث فى تاريخية الأعمال المختلفة والموضوعات الخاضعة للتأويل، وذلك لأن التاريخية وقعت فى أسر الكثير من سوء الفهم، فإن هناك أناسًا غير قليلين يرون وجوب فصل العمل المراد تأويله عن الكيفية التى يقدم بها ذلك العمل، على سبيل المثال: إذا كان العمل نصًّا فهؤلاء يرون أن من واجبهم استبعاد ما يقوله النص والاكتفاء بالاهتمام بكيفية القول، وهو ما دفع جادامر إلى التساؤل كيف يمكن أن تنفصل الكيفية عن الماهية؟ كما يتساءل كيف يمكن أن نساقفى هذا التيار الشكلى المحموم؟ وأن ننسى معنى العمل؟ أو خطابه الذى هو فى النهاية وسيط تاريخى ونموذج للحاضر.

إننا نتناسى أو نتجاهل الفرق بين الماضى والحاضر، ونبذل طاقة كبيرة لنفى تاريخية العمل أو زمنيته، لكن هذه جناية رصد الصيغ والأشكال. إن استقلال العمل لا ينقض فى فلسفةجادامر الوجه الزمنى التاريخى له[1].

ومن ثم كان دور جادامر أن يفند هذه التصورات العالقة بموضوعات (التاريخ)، ولذلك لجأ جادامر إلى أستاذه هيدجر ورؤيته عن المعنى التاريخى الباطنى للوجود، حيث إننا لا نفهم موضوعا ما سواء أكان نصًا أو خلافه من خلال وعى فارغ يملؤه موقفٌ ما، وإنما نحن نفهم من خلال قصد أولى إلى الموقف، ومن هنا فلا وجود لرؤية نقية أو فهم دون إشارة إلى الحاضر، فالفهم يتأسس دائما من خلال الوجود فى الحاضر، لكن الحاضر فيما نلاحظ مع جادامر لا ينفصل عن الماضى، فالماضى فعال فى هذا الحاضر عن العديد من الوسائط، وليس الماضى حزمة من حقائق تؤلف معًا موضوعًا أو شيئًا، ولكنه مجرى نتحرك فيه ونشارك كلما خضنا فى أى حدث من أحداث الفهم، وبهذا الاعتبارفإن التقاليد والتراث أو مجرى الثقافة شىء متدفق نعيش فيه وإن كان غير منظور[2].

يرى ريكور وهو يدرس الحاضر، أننا لا نفكر فيه – أى الحاضر- إلا باعتباره فى علاقة تعارض ما مع الماضى والمستقبل، غير أن سلسلة من التناقضات تظهر بمجرد ما نود التفكير فى هذه العلاقة، ومن هذه التناقضات، أننا إذا كنا نستطيع أن ننظم

1)مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص114.
2)المصدر السابق.

الماضى والمستقبل منطقيًّا بالنسبة للحاضر - وهنا سوف يكون الحاضر فى المركز – سنلاحظ قدرة الحاضر على الثبات فى هذه المركزية، والحاضر وحده هو القادر على الامتداد باتجاه المستقبل بفعل الاهتمام الذى يغلف الرغبة، الخوف، الانتظار، والهروب. وكذلك بإمكان الحاضر أن ينقلب باتجاه الماضى بفعل الذاكرة، الأسف، الندم، إحياء الذكرى أو الاشمئزاز منها. ومن ثم فإن للحاضر كخاصية ، الزمن والذى يتبادل فيه الانتظار والذاكرة، ففى الانتظار يعتبر الحاضر أصلا، أما فى الذاكرة فيعتبر الحاضر انتقالاً . وبهذا المعنى يبدو المستقبل والماضى بمثابة أفقين منعكسين للحاضر،ومن ثم يبدو لنا الحاضر أصلاً وعبورًا فى التقدير الأولى على الأقل[1].

ويتضاعف التناقض فيما يرى جادامر، عندما نلاحظ أن ما أسميناه علاقة تعارض بين الحاضر من جهة، والماضى والمسقبل من جهة أخرى، ونلاحظ إمكانية وجود علاقة تخص الحاضر من خارجه أو داخله، وتكون خارجية، عندما ينقسم الزمن إلى ثلاث أقسام ماضى، وحاضر ومستقبل. وعلاقة داخلية بالمعنى الذى يفهم من خلاله أن الحاضر نفسه هو الذى يتشخص على نحو ما بالنسبة لذاته، إلى درجة أننا لا نستطيع التحدث عن الانتظار إلا كحاضر للمستقبل وتمثله بالعبارات كقولنا على سبيل المثال (من الآن فصاعدا) أو عن الذكرى كحاضر للماضى، وتمثله بعبارات مثل (من عهد قريب). ونلاحظ هنا أنه وبواسطة انقسامات الزمن الثلاثية، يبدو الماضى والمستقبل كتحولات إيجابية للحاضر: فالمستقبل هو سيكون والماضى هو كان معينة بالحاضر،بينما تتمثل علاقة الحاضر بنفسه فى حاضر الحاضر، كما فى الانتباه والذى يتمثل فى الانتباه للأشياء الحاضرة وانتباه لحاضر الأشياء[2].

فالحاضر كما يخبرنا ريكور ممتلئ بهذا المستقبل القريب الحدوث وذاك الماضى قريب العهد، ولا يسمح بتجسده فى نقطة لا سُمك فيها على خط ما، وليس الأمر كذلك بالنسبة للحظة التى تطبع خاصية انعكاس الآن،انعكاس مقابل حداثة وقرب، فاللحظة ليست فى الجوهر شكلاً مجردًا من تمثيل الزمن، إن الجدل بين الانعكاس والحداثة وقرب العهد جدل داخل الحاضر نفسه تماما. ويختم ريكور هذا الجزء معتبرًا التناقض بين الحاضر الحى، واللحظة المتولدة عن فيضالحركة المنتظم، كتناقض يتعذر تجاوزه فكريًّا، إذا أحال أحدهما على الآخر فإنهما لا يسمحان لا بإلحاق أحدهما بالآخر، ولا بإضافته فى تجمع ما، وهنا تعمل ظاهراتية الزمن على كشف حدها الخاص بالكشف انطلاقا من تحليلاتها الخاصة، عن آخر الحاضر الذى هو اللحظة، بهذا يوجد معنيان للآن : آن الحاضر

---

1)بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص202.
2)بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص203.

الحى، والذى ترتبط حداثته جدليا بقرب حدوث المستقبل القريب وبعهد الماضى القريب، وآن آخر معين يفرزه أى قطع فى استرسال التحول[1].

يرى جادامر أن الوعى التاريخى هو الأصل الذى تبنى عليه التأويلية، فالمؤوِّل ينبغى له أن يعى مدى انتماء فهمه إلى تراث من الإدراك والمعرفة يطبع بطابعه الخاص كل الاجتهادات التأويلية الناشطة فى الزمن الحاضر. وكلما أدرك الإنسان بوعيه العميق حقيقة الأثر الذى ينشئه التاريخ فى فهمه لوقائع التعبير الإنسانية المتنوعة، عبر وسائطه المتعددة، أيقن أنه خاضع للتاريخ خضوعًا يستحيل به الإلمام بشمولية هذا الخضوع، فليس هناك فهم إنسانى دون فعل صريح للتاريخ يضبط هذا الفهم ويوجهه[2].

واستنادا إلى هذه النظرة، يضيف جادامر أن الفهم لا يجرى على الدوام مجرى الفعل الواعى المنبثق من الذات الإنسانية الفردية الحرة.المنعتقة من كل التصورات السابقة، فأثر التاريخ الصامت يفعل فعله فى عملية الفهم المبنى على التطبيق، بحيث يغدو الفهم دخولاً فى حركة التراث، يظهر تشابك الماضى والحاضر، فإذا أراد الإنسان فهم نص من نصوص الماضى، ألزمه هذا الفهم أن ينقل النص عبر الوسيط التاريخى – الذى يعد نموذجا للحاضر - إلى واقعه الحاضر[3].

إن ريكور يحاول من خلال موضوع المبادرة إيضاح موضوع الحاضر التاريخى، وذلك على الصعيد الفردى ثم على الصعيد الجماعى، أما على الصعيد الفردى: فتعتبر تجربة الابتداء(المبادرة)من بين التجارب الأكثر حضورا، إن لم تكن ولادتنا إلا بالنسبة للآخرين، فإننا مع ذلك نؤرخ كل بدايتنا نسبة إليها،وقد اتسمت هذه البدايات بقصور ذاتى وبكثافة لا نعرفها،أن نَحيا يعنى أن نولد مسبقا فى ظرف لم نختره، فى حالة نوجد فيها، فى مكان ما من العالم نشعر فيه أننا مقذوفون، تائهون وهائمون، ومع ذلك يمكن أن نبدأ، أى أن نعطى للأشياء مجرى جديدًا[4].

إذا كان بإمكاننا أن نتسأل عن شروط معقولية المبادرة؟ فإن ريكور يوضح فى البداية أن المبادرة صنف ما من القيام بالفعل وليس المشاهدة، فأن نبدأ تقال بواسطة الكلام، من هنا أخذت مقولة الحاضر من امتياز الحضور بالمعنى شبه البصرى للعبارة، إذا كان النظر إلى الخلف باتجاه الماضى يغلبِّ الاستذكار، بمعنى النظر أو الرؤية لإصابتنا بفعالية الأشياء الماضية، ولأننا نميل بنفس الطريقة إلى التفكير فى الحاضر

1) المصدر السابق، ص206.
2) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص141.
3) المصدر السابق، ص145.
4)بول ريكور، من النص إلى الفعل، الترجمة العربية، ص208.

بنفس مصطلحات الرؤية والتذكر، وجب علينا أن نقلبنظام الأسبقية بين المشاهدة والقيام بالفعل، بحيث نفكر فى البداية كفعل ابتداء ليس لما يحدث، ولكن بما نحدثه[1].

إن جادامر كان يرى أن الحاضر لا يمكن التخلى عنه من أجل أن نخوض فى الماضى، ومعنى العمل القديم أو الماضى لا يمكن أن يرى فى مضيه بل على العكس، معنى العمل الماضى يعود من خلال مساءلات الحاضر له، وإذا فحصنا بنية الفهم فحصًا يقظا وجدنا الأسئلة التى نسألها منوطة بطريقة تصورنا للمستقبل وباحثة عن حل لبعض مشكلاته. ومن هنا لا يتردد جادامر فى إقرار التصورات المسبقة التى بداخلنا حول الماضى والتراث، وليس هذه الافتراضات تحيزات شخصية ولا ينظر لها كاعتبارات شخصية، إنها بعبارة موجزة ليست خالصة للمؤوِّل، إنها الحقيقة التاريخية لكيانه، وهى أساس قدرتنا على فهم التاريخ[2]. وهنا تحضر أيضا فكرة الفاصل الزمنى أو المسافة التى تمكن المؤوِّل من الانسجام مع الموضوع، وعلى الرغم من الشعور الضرورى بالحضور، وأن الماضى أصبح حاضرًا فمن المفيد للتأويل تذكر فكرة المضى الزمنى نفسها، ومع مضى الزمن ندرك ما يقوله لنا الموضوع أو العمل ونلمح تدريجيا أثناء التأويل أهميته التاريخية وقدرته على أن يخاطبنا، هذا والمشاركة تؤكد على أن المرء لا يتخلى عن عالمه قدر ما تؤكد أن العمل يخاطبه فى حاضره أو يخاطب عالمه الحاضر، فالمؤوِّل يأذن للعمل بأن يكون حاضرًا معاصرًا، والفهم من ثم ليس عملاً ذاتيًّا بالدرجة الأولى، إنه وضع المرء فى سياق التراث وانتقال التراث إليه[3]، أو جريان للثقافة فى لحظة تمزج الحاضر والماضى من خلال وسائط عدة تاريخية تكون نموذجا لهذا الحاضر.

كما يؤكد جادامر ما يوضحه بالمرمنأن التأويل ضرورى كفعل خلق مستمر لتكوين الموقف الحاضر، وليس إعلاء لتطابق، وإنما كشف مستمر سمته الأولى التغير، والحاضر نفسه يتغير على الدوام، وهذه ملاحظات هامة من أجل تنقية التاريخية، فالعمل واقعة أو حادثة فى زمان، ومعنى العمل وتفسيره نتاج التكامل بين أفقنا الحاضر وأفقه، فالصلة بالحاضر ماثلة على الدوام فى كل فهم[4].

إن المهمة التأويلية فيما يرى جادامر فى الختام تكمن فى جعل الموضوع أو العمل يمارس دوره التاريخى كوسيط بيننا فى الحاضر وبين الماضى، وكنموذج لهذا الحاضر

---

1) المصدر السابق.
2) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص18.
3)جادامر، الحقيقة والمنهج، ص115، 275.
4)مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص123.

من خلال الحوار أو التواصل التاريخى الذى يجعل التراث مألوفا لنا وحاضرًا فى عالمنا، على ذلك النحو الذى يتم فيه جلب أفق موضوع غير مفهوم بالنسبة لنا إلى الاندماج فى عالمنا الذى نحيا فيه، وهذه المهمة التى تشغل اهتمام التأويلية الجادامرية وهى ما يسميه جادامر انصهار (تلاحم) الآفاق(Fusion of Horizons)[1].

ويختم ريكور هذا الموضوع بالحديث عن المبادرة على الصعيد الجماعى ويرى ريكور أنه من خلال هذا القسم من الموضوع سوف يتعمق فى طرح مسألة الحاضر التاريخى، حاضر المعاصرين فى تعارضه مع حاضر السلف.

فما هو الحاضر التاريخى؟

للإجابة على هذا السؤال يجب علينا وضعه فى نقطة التقاطع مع ما أسماه كوزيليك بأفق الانتظار وفضاء التجربة. يرى ريكور أن اختيار هذين المصطلحين مهم للغاية ومضيىء بشكل فريد استناداإلى تأويلية الزمن التاريخى، وعلى هذا سيكون تناول ماهية الحاضر التاريخى على المستوى أو على الصعيد الجماعى من خلال هذين العنصرين.

لماذا إذن التحدث فى الواقع عن فضاء التجربة عوضًاعن استمرار الماضى فى الحاضر، رغم القرابة بين المقولتين؟ من ناحية نلاحظ جميعا أن كلمة (الخبرة) لها سعة لافتة،سواء تعلق الأمر بالتجربة الخاصة أو بالتجربة الموروثة عن الأجيال السابقة أو حتى المؤسسات الحالية، فإنها تتعلق دائما باكتساب أضحى عاديا. ومن ناحية أخرى يثير مصطلح فضاء إمكانيات عبور وخطوط رحلة متعددة، وعلى الخصوص تجميعات فى بنية منتجة تترك الماضى الذى تراسم بمجرد التطور التاريخى[2].

والآن فما هو المقصود بأفق الانتظار؟

أما بخصوص أفق الانتظار،فلا يمكن اختيار مصطلح أحسن منه، حيث يعتبر هذا المصطلح الأوسع لضمه كل التجليات الخاصة أو المشتركة التى تتطلع إلى المستقبل، كالخوف والرجاء، الأمل والإرادة، القلق .....

ويشترك أفق الانتظار مع فضاء التجربة فيما يتعلق بالمستقبل من حيث إنه يسجل فى الحاضر، فقد يصبح المستقبل حاضرًا من خلال عبارة "ليس بعد".

أما عن الفرق بين أفق الانتظار وفضاء التجربة، فمن الملاحظ أن الأفق لديه قوة انبساط وتجاوز أعلى من فضاء التجربة، مما يؤكد غياب التوازى بينهما، فالتعارض بين

1) سعيد توفيق، مقالات فى ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص111.
2)بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص211.

الاجتماع والانبساط يوحى بذلك، حيث تنزع التجربة إلى الإدماج، بينما الانتظار ينزع إلى تفجر المنظورات، من ثم نلاحظ امتناع أفق الانتظار من الاشتقاق أو التولد من فضاء التجربة، ولذلك لا يكفى فضاء التجربة أبدا فى تحديد أفق انتظار ما، ومع ذلك بدلا من أن يتعارض أفق الانتظار وفضاء التجربة فإنهما يتكيفان بالتناوب، ومن هذا التكيف ينتج متغير ملح يولد معنى الحاضر التاريخى[1].

كما يجب علينا فيما يرى ريكور أن نقاوم تقليص فضاء التجربة، لذلك علينا النظر إلى الماضى من زاوية الكمال والتمام المتعذر تغييره، بل ويجبأن نعيد فتح هذا الماضى وأن ننعش فيه احتمالات منعت أو دمرت من أن تكتمل، أى أنه علينا وباختصار شديدجعل المستقبل مفتوحًا على وجه ومحتملا، والماضى مغلقا وضروريًا، وعلينا أن نجعل انتظاراتنا محددة بإمكانها وحدها أن تؤثر فى الماضى بطريقة رجعية بالكشف عنه كتقليد حى.

ويختم ريكور قائلاً " اسمحوا لى فى الخاتمة بأن أدخل بين أفق الانتظار وفضاء التجربة، المصطلح الثالث المقابل، على الصعيد الجمعى، الاجتماعى والسياسى للمبادرة، إنه قوة الحاضر" وقد تعرض ريكور لكلام نيتشه خاتمًا كلامه" علينا الإصغاء إلى الإنسان القادم، وحدها القوة الأعلىتمتلك حق الحكم، أما الضعف فعلي أن يتحمل، باسم قوة الحاضر الأعلى تمتلكون حق تأويل الماضى، وحدها إذن عظمة اليوم تعرف عظمة الأمس، ندا لند، إن قوة إعادة تشخيص الزمن تصدر عن قوة الحاضر فقط-هى ذى قوة الحاضر- المعادل للمبادرة على صعيد التاريخ، هى التى تمنح مقاصدنا الأخلاقية والسياسية فى المستقبل قوة إنعاش الاحتمالات غير التامة فى الماضى الموروث"[2].

ومن ثم بعد هذا الاستعراض السريع لكل من جادامر وريكور وقطبى التأويل أو ثابتى التأويل (الشرح والفهم) لاحظنا جميعا دور كلا الفيلسوفين فى التعرض لأهم الإشكاليات المتعلقة بالموضوع، ومناقشة الآراء السابقة، مع محاولة الإضافة لإكمال الموضوع وفقا لرؤية كل واحد منهما على حدة، إلا أن الملاحظ برغم المجهودات الضخمة لكلاهما، فإنه قد وقع بعض النقص، وهذا أمر طبيعى فى مسيرة التقدم البشرى نحو الكمال، حيث لاحظنا فيما يخص جادامر ميله الأكبر لموضوع الفهم والذى ساد معظم حديثه الفلسفى داخل نظريته التأويلية، واستخدامه اللغة الرمزية المليئة بالإنشاء، أما ريكور فقد كان

---

1) المصدر السابق، ص211.
2) المصدر السابق، ص 214 ،215.

أكثر انضباطا وعلمية حيث حدد موضوعهمنذ البداية وكان هدفه الجمع بين الشرح والفهم، العلم والخبرةوقد نجح إلى حد بعيد فى ذلك.

ثانيًا: التاريخ والسرد:

بعد أن عرضنا موضوع الشرح والفهم فى التاريخ عند ريكور وجادامر، ننتقل إلى الشق الثانى وهو السرد أو القص أو الحكى، كمكون ثانٍ من مكونات تأويل التاريخ، إلى جانب علاقة التاريخ بالسرد والقصص.

***فما هو السرد؟**

السرد هو فرع معرفى يحلل مكونات وميكانيزمات المحكى. فلكل محكى موضوع ما، حيث إنه يجب على الحكى أن يحكى عن شىء ما. هذا الموضوع هو الحكاية، والتى تنقل إلى المتلقى عبر فعل سردى هو السرد. والحكاية والسرد مكونان ضروريان لكل محكى ويكون المحكى إما خطابًا شفويًّا أو مكتوبًا يعرض حكاية، والسرد هو الفعل الذى ينتج هذا المحكى.

وهناك اتجاهان للسرد: الأول: المسمى عادة السيميائيات السردية، يمثله بروب، بريمون، جريماس ... ويهتم بسردية الحكاية دون اهتمام بالوسيلة الحاملة لها- رواية، فيلم أو رسوم- مادام نفس الحدث يمكن ترجمته بوسائل مختلفة، إنه يدرس مضامين سردية، بهدف إبراز بنياتها العميقة التى تعتبر عادة كونية دون اعتبار للجماعات اللسانية. الثانى: ليس موضوعه الحكاية، ولكن المحكى كصيغة للتمثيل اللفظى للحكاية، وكما يقدم نفسه مباشرة للتحليل، يدرس العلاقات بين المستويات الثلاث التالية: المحكى، الحكاية ،السرد، ويجيب عن الأسئلة : من يحكى ماذا؟ إلى أى حد؟ وحسب أى صيغ؟[1].

يرى ريكور أن وظيفة السرد والقصص هى محاكاة العمل، هذه المحاكاة التى لا تعنى فى الإطلاق تقليد الواقع الخارجى الذى نعيشه، ولكنها تنطلق من كل ما يحيط بنا ونتلقاه كعناصر متنافرة سابقة للفهم، ونصوغه بعملية توليفية تخترع العالم الذى نعيشه من جديد، وتعد وظيفة المحاكاة للقصص التى نسردها فى حقل العمل الذى يحتاج من أجل أن يمارس إلى الزمان، ومن هنا فإن كل عالم سردى قصصى هو عالم الطابع الزمنى للتجربة الإنسانية، وبمعنى آخر إن الأمر الأساسى هو أن التجربة الإنسانية فى

---

1)جيرار جينيت- واين بوث- ومجموعة من المؤلفين، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ترجمة: ناجى مصطفى، البيضاء، منشورات الحوار الأكاديمى والجامعى، ط1، 1989، ص97.

الوجود كما يعيشها المرء فى تاريخه أو فى الرواية التى يخترعها ويصوغها ويقصها هى تجربة زمنية، وأن الزمن الإنسانى هو زمن سردى[1].

إن ريكور يرى أنه قد صاغ بمساعدة علم السرد المعاصر متصور الشكل السردى، وذلك لكى يبين عدد الطرق التى تستخدم العقدة، الأحداث، الأفعال والشخصيات فى الوقت نفسه، مع أهمية موضوع الزمن الذى يظهر عقدة القصة، وتعطى هذه البنى الزمنية قاعدة الهوية السردية للأفراد والجماعات، وتتميز الهوية السردية أنها تظل ثابتة من لحظة التصور إلى لحظة الموت، وليس لها تتابع آخر إلا تتابع تاريخ حياة ما.

ويرى ريكور أن للقصص وظائف عدة منها، أنها الأداة اللسانية التى تساهم فى ربط الزمن الكونى، وزمن التغيرات الطبيعية وغيره، كما تعد القصة المبادل الأكبر للمعنى الذى يعمل بين كل مستويات الواقع[2].

لقد اهتم ريكور اهتماما كبيرا بموضوع الزمن فى معرض حديثه عن التاريخ والسرد، حتى إن كتابة الأكبر والذى يعد صاحب الإسهام العميق فى الفلسفة يحمل عنوان الزمان- أقصد كتاب الزمان والسرد- تلك الموسوعة الفلسفية التى كان لها تأثير كبير على الدراسات التالية فى هذا المجال، إن الواقع دائما أسير لتدفقات الزمن. وقد نظر ريكور للزمن نظرا مطولا فى كتاب "الزمان والسرد"، وكذلكحاول ريكور الدفاع عن أولوية فهمنا السردى فى علاقته بالتأويل فى التاريخ والقصص السردى، وهو دفاع عن أولوية الفعالية التى تنتج حبكات فى علاقتها مع كل شكل من البنية الساكنة أو إطار لا تعاقبى أو الثبات الزمنى، وهنا نلاحظ أن للتقابل بين الشرح والفهم بعدا زمنيا حيث إن هناك علاقة ما بين رواية قصة والطبيعة[3]الزمنية للتجربة الإنسانية هى علاقة تلازم، ونلاحظ جميعا أن علاقة التلازم هذه ليست بعرضية لكنها تمثل صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات، وبعبارة أخرى، يصير الزمن إنسانيًّا بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حيث يصير شرطا للوجود الزمنى[4].

---

1) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة : جورج زيناتى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص25.

2)بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشى، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004، ص17 ، 18.

3)بول ريكور، محاضرات فى الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص31.

4)بول ريكور، الزمان والسرد "الحكاية والسرد التاريخى" الجزء الأول، ترجمة: سعيد الغانمى وفلاح رحيم، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص95.

وإذا عدنا إلى موضوع الهوية والسرد لأهمية تلك الإشكالية، سنجد أن السرد كأحد مكونات الهويةيصل إلى حد قراءة الهوية بوصفها سردًا، بما أنها لا تحقق- أى الهوية- إلا فى السرد وبوساطته، ولذلك يطلق عليها ريكور الهوية السردية ويعرفها: بأنها ذلك النوع من الهوية الذى لا يتحقق إلا بالتأليف السردى وحده، حيث يتشكل الفرد والجماعة معًا فى هويتهما من خلال الاستغراق فى السرديات والحكايات التى تصير بالنسبة لهما بمثابة تاريخهما الفعلى.

إن السرد فيما يرى بول ريكور محاكاة للواقع، وهو مبنى على التحبيك من جهة، وعلى الترسب التراثى والإبداع الحداثى من جهة أخرى، وقائم أيضا على الصراع والتعاون، على غرار نظرية القديس أوغسطينفى كتابه "الاعتراف": زمن التذكر وهو متعلق بالزمن الماضى، زمن التوقع مرتبط بالمستقبل، وأخيرًا زمن الانتباه المركزى المقترن بالحاضر، والذى يحظى بالاهتمام الأكبر عند ريكور، وتتكون الهوية المبنية على السرد، فيما يعرف بالهوية السردية كما سبق وأشرنا، من خلال التحولات الخيالية لذاتنا لمحاولة الحصول على فهم ذاتى لأنفسنا عبر الأعمال السردية- كالملاحم والمآسى والمسرحيات والروايات- والذى يظهر الاختلاف بين الحياة والخيال من خلال تخفى المؤلف بوصفه الراوى، ويلبس قناع مختلف الشخصيات، ومن بينهم قناع الصوت السردى الذى يروى القصة التى نقرؤها، ويمكن لنا جميعا أن نكون الراوى فى محاكاة هذه الأصوات السردية، وذلك دون أن نتمكن من أن نصير المؤلف، ويتجلى هنا الاختلاف الكبير بين الحياة والخيال[1].

ويعتبر السرد المروى فيما يحاول أن يوضح لنا ريكور، عبارة عن تأويل تاريخى للذات فى مسارها الواقعى عبر الخيال الرامز، إن معرفة الذات يعد تأويلاً، أما تأويل الذات فإنه يجد بدوره فى السرد من بين إشارات ورموز أخرى وساطته الواسعة، والتى تقوم على التاريخ بقدر ما تقوم على الخيال، محولة قصة الحياة إلى قصة خيالية، أو إلى خيال تاريخى تمكن مقارنته بسير أولئك العظام الذين يتضافر بهم التاريخ والسرد[2].

*سردية التاريخ.**

يكون التاريخ بمعناه الدارج كتابة أحداث الماضى، ويكون التاريخ أيضًا البحث عن المعلومات التى تسمح لنا بفهم أفضل لحاضرنا، أو هويتنا الخاصة والعامة. ويكون هذا

1)بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد (الوجود والزمان والسرد) ، ترجمة: سعيد الغانمى، الدار البيضاء، وبيروت، المركز الثقافى العربى، ط1، 1999، ص55.

2) جميل حمداوى، السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور، مجلة إبداع، العدد 30، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014، ص101.

التاريخ تحديا للنسيان الذى يمحو لحظات الماضى المضيئة، وكذلك الأخطاء التى يفترض ألا نعيدها.

وترتكز نقطة انطلاق التفكير فى ممارسة المؤرخين لدراساتهم على حدود التفسير فى التاريخ، ويعنى التفسير هنا كما يرى بول ريكور : الانتقال من التصور الوضعى للوقائع إلى تفسيرها أى الانتقال من الحوليات إلى التاريخ العلمى.

وهنا تتفاوت النظريات بدءا من نموذج هامبل- الذى سبق وتحدثنا عنه- والذى أراد أن يطبق فى الدراسة التاريخية مفهوم القانون والتنبؤ، طبقا لما يحدث فى العلوم الطبيعية، حيث يفسر كل حدث مضى أحداثا تالية، ويظهر التكرار المنظم فى دائرة التاريخ، ولا يهتم هذا المنهج بالسرد ووظيفته فى التاريخ. ويغيب هنا عن المشهد المعنى الأساسى للسرد الذى يفصل بين التاريخ والعلوم الطبيعية[1].

وقد تم نقد هذا المفهوم للتاريخ من خلال العديد من النظريات السردية من "الجمل السردية" عند أرتور دانتو إلى "الخطاب السردى" عند جالى. ونرى تكون هذه العلاقة الأساسية فى علم التاريخ الحديث بين التاريخ والحكاية(القصة)، ومن ثم يتحول التاريخ ووفقا لهذا المنظور إلى عملية قص أفعال لشخصيات وأحداث تصيبهم أو تحولات يقومون بها.

إننا جميعا نلاحظ أنه إذا كان هناك سرد، فهذا يدل على وجود سارد، يقول ميشيل دى سرتو فى دراسته عن كتابة التاريخ" إن فهم التاريخ يفترض فهم العلاقة بين مكان وأدوات تحليلية وبناء نص"[2]. إن التاريخ جزء من الواقع الذى نحلله ونحاول تأويله وذلك بغية الوقوف على فهم كامل لواقعنا من خلال الممكنات التى يفتحها لنا التاريخ، كما يعد التاريخ مرآة لنا نرى فيها أنفسنا، وذلك مع محاولة الفهم لما قد مضى وانقضى.

أ- الحكى (القص) وانكشاف معانى التاريخ.

يلج ريكور إلى هذه الآفاق التأويلية الجديدة من باب الحياة والاختبار الحياتى، والتاريخ الإنسانى المنقضى. فيعرض بعض الإعراض عن مقام الصدارة الذى يحظى به النص المكتوب، ويقينه أن الأحداث المروية تفسر الحياة الإنسانية فى غير ما تفسرها التحاليل النصية، فإخبار الرواية شرح للحياة فى وجه من الوجوه[3].

---

1) أمينة رشيد، سردية التاريخ وتاريخية النص الأدبى، مجلة فصول، العدد 67، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص154.

2) Michel decerteau' L'écriture de L' histoire, paris, Gsllimard, 1975. p.8.

3)بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص251.

فحيث يقص المرء الحياة فيرويها على وجه التخيل(Fiction) والابتكار والمجاز، تتجلى الحياة فى نص القصة فى غير ما تتجلى من خلال نصوص التفكر المتفحص والتحليل العلمى، فالقصص يتيح الفهم والرؤية فى الوقت عينه. وحين يجتمع الاثنان فى مسعى التأويل، تأتى التأويلية فى أشد ما يكون الاستيضاح والاستدلال والاستخراج ما جعل ريكور يحث على استثمار قدرات الفكر السردى الذى يتوسل بالقصص والحكايات لاستجلاء معانى الوجود، غير أن هذه المعانى لا تتجلى إلا إذا وقف المؤوِّل على وجوه الارتباط الواقع بين الحياة وسرد قصص الحياة حيث تتعاون بنى التحليل على فهم الأحداث والرموز وظواهر الزمن الوجودى[1].

يرى ريكور أننا نقص القصص لأن الحياة الإنسانية تحتاج أن نرويها وتستحق أن نرويها، وتكتسب هذه الملاحظة كامل قوتها حين نتذكر ضرورة إنقاذ تاريخ المغلوبين والخاسرين. فكل تاريخ الألم يصرخ صراخ الثأر ويستدعينا أن نرويه[2].

ومن خلال ذلك نلاحظ أبعادا أخرى للتاريخ الإنسانى فالتاريخ الحقيقى ليس فقط ما يرويه الغالبون ويفسرونه ويذيعونه، ولكن التاريخ إنصافا للجميع يكشف تنوع التعابير التى تستوطنها، ولذلك يذكرنا ريكور أن التأريخ يقتضى التبصر فى معانى هذه المسافة، فالمؤرخ لا يسعه أن ينفلت من طبيعة الزمن، ومن ثم ينبغى لنا إذا أردنا أن نتأول معانى الحياة تأولاً صحيحًا أن نتثبت من قابلية الزمن للامتداد والانبساط فى صور شتى وأشكال متنوعة، وكلما اختلفت الصور والأشكال تكاثرت التأويلات. ومن جراء امتداد الزمن يغدو التاريخ مستودعًا رحبا لتجليات الحياة الإنسانية، غير أن هذه التجليات لا يغلق عليها الزمن المنقضى، بل تظل تحتضن فى ذاتها قدرة متجددة على الإيحاء[3].

يجب علينا فيما يرى ريكور أن نقاوم النزعة التى تميل بنا إلى معاينة التاريخ بعين التاريخ غير القابل للتحول والمنقضى، بل يجب فتح الماضى فنحيى فيه من الطاقات مالم يتحقق بعد، ومن هنا تقوم إحدى وظائف التاريخ فى السير بنا نحو الماضى حيث المستقبل لم يرسم بعد، وحيث الماضى كان هو بعينه اختبارا يطل على أفق من الترقب[4].

ب- النص التاريخى والنص القصصى.

1)مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص185.
2)بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص115.
3) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص186.
4)بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص312، 313.

ينطلق ريكور فى تحديد علاقة التاريخ والقصص بالوجود من خلال تبيان دور السرد والقص والرواية فى بناء الهوية الشخصية لفرد أو جماعة، وشكل تجلى الذات فى الوجود والتاريخ.

إذا كانت القصص تروى ولا تعاش، فإن الحياة تعاش ولا تروى وهنا يوضح ريكور من خلال مناقشاته، التداخل بين سرد الحياة والوجود والتاريخ وحضور الخيال فى ذلك من خلال إشكالية الحكى أو القص وما ترتكز عليه من مفاهيم كالحبكة، من خلال سلسلة الأحداث المتشعبة والمتوافقة والمتضاربة والحياة نفسها.

ويتبين من هنا أن السرد يسبقه فهم سردى، وهو ما ينتج عن الخيال العميق والمبدع بالتوازى مع السرد التاريخى للأحداث وبذلك تكون الفعالية السردية علاقة بالتراث بوصفه ذاكرة يمكن إعادة تنشيطها بشكل حى ومبدع[(1)].

إن ريكور يتساءل فى معرض دراسته لموضوع النصوص التاريخية والقصصية، عن مدى خروج اللغة عن ذاتها وعن قدرتها على إعادة توجيه وإعادة بنينة التجربة، لإنتاج طريقة جديدة للعمل سواء فيما يتعلق بالقصص أو التاريخ، وكذلك محاولة البحث فيما إذا كان التاريخ حكائيًّا فهل يكون ذلك بشكل مختلف عن اللغة العادية؟ والتى تقوم على الاختلاف المباشر والآنى للقول[(2)]. مثلما ترتبط الحياة بالقصص من خلال الحبكة، يرتبط التاريخ بالقصة من خلال الحبكة، فإذا كانت الحياة لا تكتسب وجودها إلا من خلال طريقتها فى سرد ذاتها، كذلك التاريخ لا يكتسب كينونته إلا من خلال طريقته فى سرد أحداث ماضية، فإن ريكور يرى أننا نروى القصص لأن الحياة البشرية تستحق أن تكون مروية كما سبق وأشرنا، وتتخذ هذه الملاحظة كامل قوتها حيث نشير إلى ضرورة إنقاذ تاريخ المهزومين والضائعين، فتاريخ المعاناة بأسره يستحق أن يروى، فكما يجب رواية الحياة يجب رواية التاريخ، والحبكة هنا نقطة الانطلاق. يقول ريكور " أعود مباشرة نحو نظرية الحبكة لكى أميز فيها نقطة الانطلاق لنظريتى فى التأليف السردى"[(3)]سواء أكان هذا التأليف السردى تاريخيًّا أو أدبيًا، سواء تعلق الأمر بنظام تاريخ المؤرخين أو بنظام التخييل.

---

1)منير بهادى، التأويلية بين التأسيس المعرفى والفهم الأنطولوجى عند بول ريكور، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث
http//bravodrogme. Skyrock.com/1468297804-posted-on- 2008- 01-10.html.

2)بول ريكور: من التحليل النفسى إلى مسألة الذات أو ثلاثون عامًا من العمل الفلسفى، حوار صحفى مع ريكور قام به فارنسوا أروفى ومارك دولونى، ترجمة: عبد الرحيم الزحوتى، ص20.
http//www.Fikrwanakd.aljabriabed.net/21-30-table.html.

3)بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص74.

ويعنى بناء الحبكة فى الحدث التاريخى عند ريكور أن تحول الأحداث التاريخية إلى حكاية باعتبار الحبكة جملة الترتيبات التى تتيح استخراج حكاية من الأحداث، فالحبكة هى الوسيط بين التاريخ والحدث، بما يعنى أن الحدث التاريخى ليس مجرد شىء يقع، بل هو مكون سردى بالأساس(1).

إن التاريخ والقصص كما يبدو للوهلة الأولى وقد تشكلا على مستوى الأنواع الأدبية هو زوج تناقضى واضح، فالرواية حتى وإن كانت واقعية هى أمر مختلف عن كتاب التاريخ، إنهما يختلفان فى طبيعة الاتفاق الضمنى المعقود بين الكاتب والقارئ، هذا الاتفاق وإن لم يصغ كتابة غير أنه يبنى توقعات مختلفة من ناحية القارئ ووعودًا مختلفة من ناحية المؤلف(2).

إن ريكور يرى غير ذلك أن هناك علاقة بين التاريخ والقصص وإمكان التقاطع بينهم يبدو ذلك من خلال إعادة التصوير الفعلية للزمان، الذى يصير زمانا إنسانيًّا، كما لاحظ أن التاريخ والقصص يقعان تحت طائلة نفس المصاعب والتى ربما لا تستطيع الظاهراتية أن تحلها، ولكنها قادرة على فهمها وتحويلها إلى اللغة، وهنا تظهر نظرية القراءة فضاءات مشتركة للتبادلات بين التاريخ والقصص، فنحن قراء نصوص تاريخية بقدر ما نحن قراء روايات، فماذا يبقى إذن من أجل تحويل هذا التقارب إلى اتصال كامل؟ ما يبقى إذا هو الخطوة الأهم فى التقارب من أجل تحويله إلى تقاطع، ونعنى هنا بتقاطع التاريخ والقصص البنية العميقة سواء أكانت أنطولوجية أو إبستمولوجية، والتى يضفى بفضلها كل من التاريخ والقصص الصفة العينية على قصدياتهم الخاصة عن طريق الاستعارة، ونلاحظ أن إضفاء الصفة العينية لا يمكن الظفر به إلا بقدر ما يستثمر التاريخ من ناحية السرد، بطريقة ما لإعادة تصوير الزمان، ومن ناحية أخرى بقدر ما يستفيد السرد من التاريخ لتحقيق الغايات نفسها(3). وهنا تقترب شيئا فشيئا من التشابه بين النص التاريخى والنص الأدبى والذى يعود الفضل لريكور فى تحديده وأيضا تحديد نقاط الاختلاف بينهما، فهذان الخطابان يتحدثان عن معيشى ويبحثان عن الحقيقة ثم إن كل السرديات – سرديات الحياة، سرديات التاريخ، وسرديات الأدب- تتحدث عن الوضع الإنسانى-

1)جنات بلخن، نظرية السرد التاريخى عند بول ريكور، رسالة ماجستير، الجزائر، 2009-2010، ص47.

2)بول ريكور، الذاكرة والتاريخ والنسيان، ترجمة: جورج زيناتى، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2009، ص394.

3)بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة: سعيد الغانمى، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص273.

أى الوضع التاريخى وأيضا وضعنا نحن فى الحاضر والمستقبل- ومفهوم الحقيقة يرتبط بدوره بالقصدية المشترطة لكل أنماط فعل السرد، لأنه كما يقول ريكور" كل أنماط القص تقول شيئا عن تاريخيتنا الجذرية" يدور النقاش إذن حول اختلاف المرجعيات لطرح السؤال الأساسى: ألم يقولا (الأدب والتاريخ) بطرق مختلفة الشىء نفسه عن وجودنا الفردى والجماعى؟ ألم يتحدث كلاهما عن تاريخيتنا الجذرية؟ مشيرين إلى هذا المعطى الجذرى، ألم يقل ريكور إننا نصنع التاريخ ونوجد فى التاريخ، وإننا كائنات تاريخية[1]. ولهذه المبادئ التأسيسية لرؤيته يضيف ريكور منهجية متسقة لما يسميه "الخطاب السردى" مشتركة بين التاريخ والأدب.

فأولاً:هناك المفهوم الأرسطى لبناء الحبكة، والذى سبق وأشرنا إليه والذى باختصار يفترض أن لكل قص منطقًا سرديًّا يقلص تنوع وقائع العالم إلى رؤية تعيد بناء اتساق ووحدة. ثم يتم التأليف بين مفهومين متناقضين فى الظاهر: التسلسل والبنية.
وأخيرًا:على القارئ أن يعيد تركيب البنية. فالقارئ يتمم المعنى ويحقق الحدود والوظيفة المعرفية لشكلى سرد التاريخ والأدب، وإضافة الوظيفة الجمالية فيما يخص الأدب.

ويميز ريكور فعل التأريخ من فعل الرواية والحكاية والسرد القصصى، إذ لكل فعل أحكامه ومقاصده وغاياته وتدبره لمعانى الحياة الإنسانية. ويتحدث ريكور عن دور ووظيفة التأريخ فى وصف الأحداث وتعليلها وعن وظيفة الرواية فى تخيل الحبكة القصصية المبتكرة التى تعبر عن الأحداث تعبيرًا دقيقا يقارب المعنى ويجانبه فى نفس الوقت، فيستقى من التاريخ بعضًا من مادته ومن التخيل الحر البعض الآخرويسبك فى قالب التعبير المجازى حقيقة الاستدلال على وجهة الحراك الإنسانى فى أحداث الحياة الفردية والجماعية. ويقصد من ذلك فى نهاية المطاف، تجاوز المؤوِّل التعارض الناشط بين الوصف التاريخى والسرد القصصى حتى تتآزر إسهامات التأريخ وإسهامات الرواية فى إغناء معانى الزمن الإنسانى ويصر ريكور على أن مثل هذا التصوير لمسرى الحياة الإنسانية قادر على اكتشاف أبعاد مكتومة فى الاختبارات الحياتية، وقادر على إكساب هذه الاختبارات فائضًا من المعنى الذى تبحث عنه مختلف الاجتهادات التأويلية[2].

وعلى قدر التعمق فى استجلاء وجوه القراءة فى الأسلوب القصصى يظهر لنا أن التحسينات البيانية والبديعية تنطوى على قدرات شتى من التعبير، تختلف عن التى

1)أمينة رشيد، سردية التاريخ وتاريخية النص الأدبى، ص155.
2)مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص188.

فى التأريخ والوصف العلمى الموضوعى، لأن الأولى مبنية على منطق الإدراك النظرى، بينما الثانية قائمة على تحسس التبصر الحكمى العملى.

وطالما أن الإنسان لا يسعه على الإطلاق أن يستعيد استعادة كاملة ما انقضى من زمانه فدخل فى التاريخ، فإن القصص يضعه فى موقع مختلف من القدرة المتجددة على الاتصال بهذا التاريخ، فالقصص لا ينفد بمجرد النجاح فى تصوير جانب من جوانب أحداث الحياة، بل يظل ينطوى على طاقات من النمو تقتضى أن تستخرج، وهذا ما يجب على المؤوِّل أن يراعيه فلا يغلق النصوص على معانى قاطعة يستخرجها،فبمراعاة هذه الطاقات يتأول المؤوِّل بفطنة وتبصر رابطا تأويلاته ربطا حكيما بجدلية الفعل الحياتى والتعبير المجازى[1].

ويعرض ريكور كل هذه المبادئ فى ثلاثيته الرائعة "الزمان والسرد" وفى كتاب جماعى بين التاريخ والأدب، أما المبادئ الخاصة بالسرد التاريخى فنجدها فى آخر عمل له: "الذاكرة والتاريخ والنسيان".

ج- التأويل صياغة متجددة للمعانى.

من البين أن الإنسان بحسب ريكور يفهم ذاته عبر إنتاجاته المختلفة، على قدر ما يروى وجوده رواية المجاز الذى يشرِّع ويفتح آفاق المعنى الحياتية، وحيث تثبت قدرة الإنسان فى الابتكار والتجديد فى التعبيرات المجازية المصاحبة للقصص، يتضح أن التأويلية التى يسعى بول ريكور إلى تأسيسها هى تأويلية البناء الذى يعيد صياغة التاريخ، ولا تَثرى وتغتنى هذه الصياغات إلا إذا أقبل إليها الإنسان، يجمع فيها حبكة روايته وثمار تخيله، إن حبكة السرد فى القصص تحاكى واقع الأفعال الإنسانية، مما يؤدى إلى وجود تنوع فى التعبيرات البشرية، أما التاريخ فإنه يعيد إنشاء الماضى على غرار التخيل الذى يعيد ابتداع العالم، ومن هنا وهناك يتأسس النص على دلالات تصاحب الألفاظ بواسطة طريقتين من الإسناد، إسناد الرجوع إلى الوقائع الحقيقية، وإسناد الابتكار الحر المنعتق من ضرورات العودة إلى الواقع المعروف[2].

---

1) المرجع السابق، ص192.
2) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص193.

لتوضيح عمليات البناء هاته يتحدث ريكور عن عملية المحاكاة التى يتوسل بها المؤوِّل لتحقيق أكبر قدر من إدراك طاقات التعبير فى أفعال الوجود الإنسانى، ونلاحظ وجود ثلاث مراحل من التأليف لعملية المحاكاة تتعاقب فى تواصل وثيق.

المرحلة الأولى: مرحلة التصوير الاستباقى، ومن خلاله يتجلى الفعل الإنسانى فى عالمه الأصلى مجردًا من ضروب الإنشاء والتحسين وقابلاً فى صورة الإدراك الأوَّلى لكل توسعات التأويلات الممكنة.

المرحلة الثانية: مرحلة التصوير الإنشائى،وفيها ينسلك الفعل الإنسانى عبر قوالب القصص التاريخى أو الأدبى ما يضفى عليه غنى الرواية الحية.

المرحلة الثالثة: وهى مرحلة التصوير الترميمى،حيث الفعل الإنسانى فى تضاعف لدلالته، من جراء التنوع الواقع عبر القراءات التأويلية التى تطاله من خارج حدود انتمائه الأول[1].

واستنادًا إلى هذه التوسعات يمكن القول بأن التأويلية ريكور تعنى فى المقام الأول بفهم كيف يتكون النص.ولبلوغ هذا المقام من الفهم تستعين التأويلية بآليات تصوير الواقع، إذ إن النصوص مرآة للحياة الإنسانية، والحياة الإنسانية تعمل فى النص عند الإنشاء وعبر القراءة التأويلية وفيما بعد، وعلى هذا النحو يتجلى فى تأويلية ريكور الدور البارز المقام الذى يكتسبه الزمن فى ارتباطه بالحدث وبرواية الحدث، فإن الزمن لا يغدو زمنًا إنسانيًّا إلا بقدر ما ينعقد انعقاد السرد الروائى[2].

وفى النهاية نجد أن النص قد أصبح صلة الوصل بين الإنسان وزمانه، يحمل إلى الإنسان طاقات الغنى فى الزمن، ويحمل إلى الزمن إمكانات الاختبار والتعبير فى الإنسان، ولذلك تسهم هذه الضروب الثلاثة من المحاكاة فى ربط الفعل الإنسانى وروايته بمجرى الزمن حيث تأتى الحبكة السردية فى رواية الفعل الإنسانى تصور الاختبار الإنسانى للزمن تصويرا جديدا، إذ تخرج الزمن من صمته وسكوته وحياده[3].

وبفضل عمليات التصوير الثلاث يتسنى للمؤوِّلأن يقيم فهمًا أفضل لحركة الحياة المتفجرة فى الاختبار الإنسانى للزمن،**ففى الأولى** يعود إلى نسيج الاختبار الحياتى الأصلى، والذى انبثقت منه أفعال الإنسان وتجاربه ومساعيه، فيستنطقه عن

1) المرجع السابق.
2) بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص78.
3)المصدر السابق، ص13.

الأحداث التى اختبرها الفاعلون فى الزمن ويستطلع ما ارتسم فيه من خصائص السعى الإنسانى الذى اضطلع به أولئك الذين يروى النص حكايتهم، **وفى الثانية** التدقيق فى كيفيات نشأة النصوص، وذلك عن طريق التحقق من القواعد والأحكام والأساليب والطرائق التى راعاها المؤلف فى إحكام حبكته وضبط روايته، وهنا يتصدر النص المقام الأول فى العناية، ويتحول فى صورته ومادته إلى حقل التحليل والاستدلال والاستخراج، وفى نهاية المطاف ينصرف المؤوِّل إلى استيضاح الآثار التى تولدها قراءة النص فى القارئ والنص، **وفى الثالثة** يقبل المؤوِّل إلى إعادة صياغة النص، صياغة توافق قرائن الانتماء الثقافى والحياتى، والتى تتسلك فيها عناية القارئ بالنص، وهنا تتحقق فى النص ومن خلال المراحل الثلاث قابليته لحمل أشد المعانى الإنسانية لصوقا بمجرى الحياة[1].

وفى الختام نقول على لسان ريكور" أقول بأنه لا وجود لمنهجين، منهج الشرح ومنهج الفهم، وحده الشرح بحصر المعنى منهجى، أما الفهم فهو بالأحرى لحظة لا منهجية تتشكل فى علوم التأويل، مع لحظة الشرح المنهجية، وهذه اللحظة تسبق، تصاحب وتغلق، وبهذا تغلف الشرح. مقابل ذلك يطور الشرح الفهم تحليليا، ينجم عن هذا الارتباط بين الشرح والفهم علاقة معقدة ومتناقضة جدا بين العلوم الإنسانية والطبيعية لا ثنائية، ولا واحدية، أقول. وفعلا، ففى الحد الذى تكون فيه الإجراءات الشارحة للعلوم الإنسانية متجانسة مع إجراءات علوم الطبيعة، يكون تماسك العلوم مضمونا. لكن فى الحد الذى يأتى فيه الفهم بمكون نوعى- سواء فى هيئة فهم العلامات فى نظرية النصوص، أو فهم المقاصد والمحفزات فى نظرية الفعل، أو القدرة على متابعة محكى ما فى نظرية التاريخ- فى هذا الحد يتعذر تجاوز اللاتماسك بين منطقتى المعرفة. غير أن اللاتماسك والتماسك يتشكلان بين العلوم كما يتشكل الفهم والشرح فى العلوم.

إن التفكير الإبستمولوجى يقود عبر حركة الحجة ذاتها، كما أشرنا إلى ذلك فى المدخل، إلى تفكير جد أصيل حول الظروف الأنطولوجية للجدل بين الشرح والفهم.إذا كانت الفلسفة تنشغل بالـ"فهم" فلأنه يظهر، فى صميم الإبستمولوجيا، انتماء كينونتنا إلى كينونة سابقة على كل موضعة وعلى كل معارضة موضوعٍ ما لذات ما. إذا كان لكلمة "فهم" عمق مماثل، فلأنه يحدد، فى آن واحد، القطب اللامنهجى، المعارض جدليا لقطب الشرح فى كل علم تأويلى[2].

---

1) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص195.
2) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص139.